L'AUTORITÉ, MODE D'EMPLOI.

STEFANO BIANCU.

LA CRISE DES FORMES TRADITIONNELLES D'AUTORITÉ — au sein de la famille, de l'école, de l'église, en politique — est une évidence de bon sens qui risque de devenir un insupportable lieu commun : quelque chose dont il n'est plus possible de parler, parce qu'en parler équivaudrait à ne plus rien dire[1]. Un peu comme les propos sur les demi-saisons, lesquelles, comme on sait, ont disparu : ils ne servent qu'à obtenir sans peine le consentement de l'interlocuteur.

Le problème est de savoir si oublier ce genre de propos représente, en soi, une bonne idée. Ou si, au contraire, il n'est pas nécessaire de problématiser l'évidence (même la plus *ennuyeuse*), en se demandant, par exemple, en quoi consiste cette crise si manifeste : est-elle un passage obligé ? Quels en sont les coûts et les éventuels bénéfices ? Il s'agit évidemment de questions très vastes, qu'il ne sera pas possible de développer ici[2]. Des questions qui méritent pourtant l'attention au regard de nos problèmes actuels. C'est d'aujourd'hui que je voudrais donc partir : de certains traits caractéristiques de notre présent.

[1] Titre original : « L'autorità. Istruzioni par l'uso ». Une première version du texte original a paru dans la revue *Munera,* 2/2013, pp. 23-31. (NDLR)
[2] Pour un exposé plus large, je me permets de renvoyer à d'autres de mes travaux et, en particulier, à : *Saggio sull'autorità*, EduCatt, Milan

1. *Un présent fragile.*

La fragilité est un des signes caractéristiques de notre époque. Tout, autour de nous, paraît fragile : les relations, les organisations, les institutions, les politiques, les individus, les familles, les rapports de travail, les conventions sociales. Presque rien ne semble aller de soi, tout nécessite au contraire d'être sans cesse mis à l'épreuve : en l'absence de solidité, tout doit se démontrer, démontrer sa permanence et sa validité.

Tout nécessite des confirmations incessantes dans la mesure où — d'un côté — les mœurs n'offrent plus de représentations tirant leur autorité de l'expérience et de l'action, et — de l'autre — où rien n'est réellement choisi et voulu, mais se contente d'être supposé bon jusqu'à preuve du contraire. La culture de notre époque tend à décourager les choix qui engagent la liberté, par l'offre d'une multiplicité de choix possibles dans lesquels il est loisible de puiser sans s'investir[3]. Rester libre en ne voulant réel-

2012 ; « Vivere al tempo dell'autorità fragile », *Proposta educativa,* 3/2012, pp. 5-10 ; « Del Noce e la crisi dell'autorità come crisi di vivibilità », dans A. Delogu (ed.), *Attualità del pensiero di Augusto Del Noce*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 147-168 ; « Giudizio, autorità e uso pubblico della ragione », *Philosophical-news,* 3/2011, pp. 32-39 ; « La rivoluzione cristiana : l'autorità come educazione e come carità », dans G. Capograssi, *Educazione e autorità : la rivoluzione cristiana,* a cura di S. Biancu, La Scuola, Brescia 2011, pp. 5-74 ; « Una modernità alternativa : la "filosofia dell'autorità" di G. B. Vico », *Rivista Internazionale di Filosofia del Dirittto,* 1, LXXXVIII (2011), pp. 59-94 ; « La questione dell'autorità », dans S. Biancu – G. Tognon (edd.), *Autorità. Una questione aperta,* Diabasis, Reggio Emilia 2010, pp. 9-77 ; « L'autorità e il pensiero cristiano. Tradizioni e prospettive tra XX e XXI secolo », *Il Regno/Attualità,* 16/2009, pp. 516-519.

[3] Pour une analyse des « raisons » qui président au choix et du rôle constitutif que la détermination de la volonté a dans le devenir de l'identité personnelle, *cf.* les beaux travaux de G. Angelini et, en particulier, pour une première approche, *Le ragioni della scelta*, Qiqajon, Magnano, 1997.

lement jamais rien, dans un état de tiédeur et de paresse fondamentale : tel est le présupposé implicite auquel nous nous trouvons confrontés. Tout est valable tant que cela se révèle acceptable et satisfaisant, et tout doit donc être constamment mis à l'épreuve. Tout nécessite une perpétuelle confirmation : comme si l'on avait besoin de se rassurer sur le fait que le réel « existe », un besoin auquel répondent les médias, jusque dans une prolifération qui ne nous laisse jamais seuls face à nous-mêmes afin de nous préserver de l'angoisse du vide[4]. Rien ne va donc de soi ; rien n'est garanti ni par un *éthos* partagé faisant autorité, ni par un choix personnel et existentiel qui nous engage. Tout est donc fragile.

Soyons clair : tout présent est, par définition, fragile. Fente étroite entre un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore, chaque présent est, par essence, loin d'être certain et stable. Mais pour nous, habitants de cette modernité tardive, le présent se caractérise par une fragilité presque paroxystique qui trouve sa raison ultime dans un rapport problématique avec la liberté ; problématique, parce qu'il veut que la recherche d'accomplissement et de libération caractérisant l'humain (légitime et favorable en soi), passe par un usage parcimonieux de la liberté — perdant ainsi de vue cette évidence anthropologique, modeste mais essentielle, selon laquelle la liberté est d'autant plus forte qu'elle est continuellement remise en jeu, dans l'engagement de soi-même (mais aussi, inévitablement, à ses risques et périls).

On rencontre ici l'un des plus grands paradoxes de notre époque : d'un côté, rien ne va de soi et requiert donc un choix subjectif conscient, consécutif à une multiplication d'appels à la décision qui présuppose elle-même la nécessité d'avoir une opinion raisonnable sur tout. Tout, en d'autres termes, est en discussion ;

[4] *Cf.* à ce propos, C. Giaccardi, « Liturgie di presenza. "Canali magici" e vita quotidiana », dans S. Biancu, A. Cascetta, M. Marassi (edd.), *L'uomo e la rappresentazione : fondazioni anthropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo,* Vita e Pensiero, Milan, 2012, pp. 69-87.

tout doit donc être choisi, et consciemment choisi, après information. De l'autre, cette multiplication d'appels au choix mine nécessairement la profondeur humaine que chaque choix porte en lui, et qui consiste finalement en un engagement radical de la liberté. En un mot : rien ne va de soi et tout doit être choisi, mais chaque choix, même décisif pour l'identité personnelle, est par nature révocable en présence d'arguments contraires susceptibles d'apparaître avec le temps.

C'est face à ce rapport problématique entre la détermination de la volonté et la liberté que l'autorité apparaît comme la catégorie synthétique permettant non seulement de poser un diagnostic approfondi du problème, mais aussi d'élaborer quelques solutions possibles : elle permet en effet une lecture unitaire de la fragilité constitutive et paroxystique à laquelle nous nous trouvons confrontés. — Mais qu'est-ce vraiment que l'autorité ? Voilà qui ne va pas de soi.

2. *La nature de l'autorité (et de la liberté).*

Les dérives autoritaires auxquelles le XXe siècle a été tragiquement confronté enseignent qu'il n'existe pas, ni ne peut exister, d'autorité humaine absolue : aucun être humain n'est *l'autorité*, dans un sens total et définitif. Une telle vérité, chèrement apprise, ne peut cependant pas être séparée de sa réciproque : chaque être humain est, au moins dans un cadre restreint, une autorité pour tous les autres. Il l'est dans la mesure où il est une personne, c'est-à-dire dans la mesure où il médiatise et manifeste — de façon unique et irremplaçable — la vérité qui l'habite et résonne en lui[5]. Plus précisément : il l'est d'autant plus qu'il a

[5] *Cf.* à ce sujet, les beaux travaux de V. Melchiorre et, en particulier, la synthèse offerte dans *Essere e persona : natura e struttura*, Fondazione Achille et Giulia Boroli, Milan, 2007.

conformé son existence à cette vérité, c'est-à-dire qu'il n'est lui-même qu'au prix d'un engagement de sa liberté résultant d'un choix, non d'un donné naturaliste de départ.

Il existe donc une autorité personnelle primaire en phase avec la profondeur personnelle de chacun[6], une autorité d'autant plus forte que cette profondeur — toujours accessible au sujet *via* des médiations de nature symbolique — est librement atteinte et rendue sienne : autrement dit, choisie, voulue, poursuivie.

Par rapport à l'autorité primaire et fondamentale qu'est chacun (mais qu'il est aussi toujours appelé à être), les autorités liées à certaines fonctions sociales ne sont que secondaires et dérivées. Elles se fondent sur cette première forme d'autorité, mais ne coïncident pas avec elle : l'autorité de type secondaire, en effet, n'est pas nécessairement aussi une autorité accomplie de type primaire[7]. Quoi qu'il en soit, cela n'empêche pas qu'une maturité personnelle insuffisante — une autorité primaire inadaptée — ne compromette aussi inévitablement l'autorité secondaire de type

[6] Sur le lien entre autorité et personne, les analyses de G. Capograssi dans *Réflexions sur l'autorité et sa crise* (1921 ; trad. fr. Paris, Éditions de la revue Conférence, 2013), restent encore aujourd'hui en bonne partie valides. Autour de la question de l'autorité dans la pensée de Capograssi, *cf.* S. Biancu, « Capograssi : l'autorité et sa crise », dans : G. Capograssi, *Essai sur l'État*, Paris, Éditions de la revue Conférence, à paraître en 2014. De Capograssi, *cf.* aussi les ouvrages parus à ce jour en français, aux Éditions de la revue Conférence, dans la traduction de Christophe Carraud : *Introduction à la vie éthique* (2012), *Incertitudes sur l'individu* (2013), *Analyse de l'expérience commune* (2013), et l'ouvrage évoqué plus haut, *Réflexions sur l'autorité et sa crise* (2013).

[7] Elle ne l'est pas pour au moins deux raisons : tout d'abord, parce que personne n'est jamais complètement une autorité primaire accomplie : nous sommes en effet tous toujours en route vers une pleine appropriation de (la vérité de) nous-mêmes ; ensuite, parce que les fonctions sociales ne correspondent pas toujours au degré de maturation (et donc d'autorité) personnelle de celui qui les détient.

fonctionnel exercée : un professeur, un parent, un médecin, un juge, un scientifique, un homme d'État ou d'Église, inadaptés car personnellement immatures, contribuent forcément à l'érosion de l'autorité de la fonction qu'ils exercent.

Les formes non personnelles d'autorité appartiennent aussi au cadre des autorités secondaires : c'est le cas de l'autorité d'une tradition ou d'une représentation du monde et du réel (de nature religieuse, culturelle, politique, économique — peu importe qu'elle soit implicite ou explicite) qui se manifeste dans un texte ou une institution (au sens large de quelque chose qui est culturellement et socialement « institué »). Ces formes impersonnelles d'autorité restent liées elles aussi à l'autorité de témoins qui, dans ces traditions, ces textes, ces institutions, ont trouvé la médiation adéquate pour une appropriation plus complète de leur profondeur personnelle. Ces traditions, ces textes, ces institutions, sont donc perçus comme faisant autorité sur la base des résultats qu'ils se révèlent capables de produire. Un témoin de leur autorité qui se montre insuffisant dans l'ordre de son autorité personnelle primaire corrode donc inéluctablement l'autorité de ces traditions, de ces textes, de ces institutions.

Aussi l'autorité intègre-t-elle la liberté dans ses présupposés, dans la mesure où celui qui a engagé sa capacité de liberté dans une adhésion personnelle à la vérité a lui-même plus d'autorité. Mais l'autorité intègre la liberté également dans ses résultats : c'est en effet la rencontre avec des libertés plus mûres que la sienne — qui deviennent ainsi des *autorités* — qui incite et rend apte à l'usage de la liberté, et à l'engagement de la liberté. En ce sens, chaque véritable autorité est source et racine de maturation personnelle et sociale ; et donc, finalement, de liberté. Même quand le siège de l'autorité n'est pas une personne, mais une représentation du monde ou une institution, la rencontre avec elle a toujours pour intermédiaire la rencontre entre des personnes : c'est donc toujours une liberté interrogeant une autre liberté.

Or, pour juger ce caractère d'engendrement de l'autorité, il faut disposer d'une pleine compréhension de la liberté. Il n'est pas possible ici, pour des raisons évidentes, de reprendre les débats qui, de l'aube de la modernité jusqu'à nos jours, ont porté sur cette catégorie majeure de l'anthropologie, de l'éthique, de la politique. Mais il est significatif de relever que la modernité a traditionnellement privilégié la dimension spatiale et a en général préféré les métaphores de cette nature pour se raconter elle-même et penser l'homme et le cosmos. Le constat est approximatif, bien sûr, et il pourrait donner lieu à de longs développements, mais il suffit de rappeler — à titre emblématique — la fiction cartésienne d'un univers composé exclusivement de *res extensa* et de *res cogitans* (atemporelle), c'est-à-dire de l'espace et d'une intelligence qui s'y applique.

Ce genre de catégorisations et de métaphores — qui semblent ignorer le facteur « temps » — est assurément utile au primat de l'« immédiateté » qui a caractérisé l'essence même de la modernité — dans la théorie de l'homme, dans la fondation du savoir scientifique, dans la politique, dans la religion. S'opposant à des prétentions exagérées de « médiation » (de nature épistémique, politique, spirituelle)[8], la modernité a eu besoin d'affirmer une certaine immédiateté, grâce à laquelle elle est parvenue à légitimer non seulement le savoir scientifique, mais aussi la liberté religieuse et politique ; elle a ainsi réussi à affirmer la liberté comme un droit à reconnaître *immédiatement*, sans médiations, à chaque homme. Sur le plan juridico-politique, il s'agit d'une précieuse avancée. Celle-ci doit être considérée comme irréversible, mais — en même temps — elle ne doit pas être menée jusqu'à l'excès.

[8] On pense, à titre d'exemple, aux revendications des Réformateurs lors des confrontations avec l'Église de Rome, à celles des hommes de science face à l'autorité des anciens et même aux revendications du libéralisme contractualiste face à l'autorité sacrale des souverains absolus et théocrates.

Si, juridiquement et politiquement, la liberté doit être reconnue *immédiatement* comme un droit universel, éthiquement et anthropologiquement cette immédiateté risque de se réduire à une abstraction sans consistance. Un exemple est éclairant : le premier article de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, qui affirme que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit », prend sens et valeur s'il est entendu comme énoncé régulateur, mais il risque d'être totalement faux s'il est considéré comme l'énoncé d'un constat : car l'idée que tous les hommes naissent égaux en liberté et en droit[9], ou même déjà (totalement) libres, ne correspond pas à la vérité des choses.

En ce sens, il faut reconnaître que l'immédiateté (qui doit être) reconnue au niveau juridico-politique se fonde concrètement sur certaines médiations éthiques et anthropologiques inévitables. *Éthiquement*, la liberté est en effet également un devoir et une responsabilité, alors qu'*anthropologiquement* il est évident qu'on naît capable d'une liberté vers laquelle on est toujours en marche : on *devient* libre, et on le devient grâce à la rencontre avec d'autres libertés, plus mûres et solides que la nôtre, qui incitent et rendent apte à un engagement de la liberté — par quoi elles s'établissent à nos yeux comme des autorités. Au fond, c'est le premier principe de toute éducation. Et donc : à côté d'une liberté en tant que droit (expérience politico-juridique), il faut au moins reconnaître une liberté en tant que devoir et en tant que responsabilité (expérience éthique), et une liberté en tant que don (expérience anthropologique)[10].

[9] *Cf.* J.-M. Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris, 2004, p. 201.
[10] *Cf.* à ce propos, les pages stimulantes de A. Grillo, *Genealogia della libertà : un itinerario tra filosofia e teologia,* San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013.

3. *Le temps et l'autorité*

C'est seulement à la lumière de cette expérience plus fondamentale de la liberté comme don qu'il est possible de comprendre la capacité qu'a l'autorité de faire naître la liberté. Si on se limite à une liberté comme droit immédiat, toute autorité (plus généralement, toute *altérité*) ne peut se concevoir que comme une restriction et une frustration : face à une liberté originelle, n'importe quelle altérité ne peut être qu'un obstacle à sa pleine expression. En ce sens, si l'on perd la mémoire riche et complexe de la liberté, l'autorité reste incompréhensible, et sa rivalité avec la liberté devient insurmontable. L'abstraction juridico-politique de la reconnaissance d'une liberté comme donnée immédiate requiert en somme un engagement préalable en vue d'une réelle maturation des conditions qu'elle présuppose abstraitement.

Les catégories et les métaphores spatiales que la modernité semblerait avoir privilégiées se révèlent insuffisantes à cet égard. Elles sont utiles pour penser le pouvoir : que l'on songe à des expressions telles qu'« espace public » ou à des distinctions comme « droite » et « gauche ». Mais elles ne permettent pas de penser la nature de l'autorité, qu'on ne peut finalement apprécier qu'à l'aune de la dimension temporelle et de la durée (la « profondeur » dont parle Hannah Arendt), c'est-à-dire de la dimension d'un don qui précède et permet de vivre le présent et de construire l'avenir. Qui rend capable de *commencer*[11].

À ce propos, il faut reconnaître à quel point notre modernité tardive souffre d'une sérieuse difficulté à l'égard du temps. Si les modernes se sont compris eux-mêmes comme moment de rupture avec la tradition (du passé), ils ont cependant maintenu l'idée d'une transmission (dans l'avenir) ; du moins leur « immédiateté » se comprenait-elle elle-même comme porteuse d'avenir. On pense,

[11] *Cf.* à ce propos, M. Revault D'Allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Seuil, Paris, 2006.

en ce sens, aux grandes idéologies modernes du progrès : aux « destins magnifiques et progressifs », dans lesquels Giacomo Leopardi a vu l'essentiel de son époque. Aujourd'hui pourtant le sens de la promesse, de l'avenir, semble également compromis. Ce n'est pas un hasard si l'on parle de « fin de l'histoire »[12] : il s'agit d'un rapport problématique avec le temps qui finit par mener la crise de l'autorité à son paroxysme.

Que signifie donc, à l'égard de la liberté, retrouver un rapport sain avec le temps ? Cela signifie au moins deux choses. Dans l'ordre *individuel*, reconnaître qu'on naît libre en puissance mais pas encore en acte : en d'autres termes, qu'on naît capable de liberté, mais qu'on devient *de fait* libre dans le temps, grâce aussi à la rencontre avec des libertés plus mûres que la sienne, devenues ainsi des *autorités*. En ce sens, la véritable négation de l'autorité n'est nullement représentée par l'affirmation de la liberté (la sienne propre), mais plutôt par la méconnaissance du fait que la liberté a une histoire et une généalogie : c'est donc avant tout un don, qui se reçoit dans l'espace et dans le temps. Et ce don requiert une réponse qui engage.

Dans l'ordre social, retrouver un rapport sain avec le temps signifie reconnaître qu'on ne se met pas seulement en contact avec ses contemporains (dans l'espace), mais aussi avec ceux qui nous ont précédés et ceux qui suivront (dans la continuité d'une durée) : cela signifie reconnaître qu'on ne part pas de zéro, mais qu'on est inséré dans une structure de tradition et de transmission qui est de la plus haute importance, même du point de vue de la qualité de l'*espace* public. La question est délicate, car s'il est vrai que la tradition reste un fondement irremplaçable de notre liberté, il est vrai aussi qu'il faut bien comprendre ce qu'est la tradition. « Structure de transmission » ne peut en effet signifier ni simple répétition soumise au passé ni avenir voué à un accomplis-

[12] *Cf*. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992 ; tr. fr., Paris, Flammarion, 1992.

sement que l'on connaît déjà (lequel représenterait un autre genre de soumission). La tradition n'est pas un simple instrument à notre disposition, elle est plutôt quelque chose qui se trouve *devant* nous et qui en conséquence n'est jamais vraiment disponible. Elle n'est pas une option de la liberté — comme si chacun choisissait ses propres traditions —, mais, en vertu d'un enracinement communautaire et préconscient, quelque chose qui se tient à la racine de la liberté de chacun. La liberté vit donc de tradition : la possibilité de la nouveauté — la possibilité même de la liberté — demande pour s'accomplir de savoir maintenir une continuité à l'intérieur d'une durée.

Pour comprendre le caractère d'engendrement d'une authentique relation d'autorité, il faut donc prendre en compte la dimension temporelle de notre histoire humaine, cette dimension de la profondeur dont parlait Arendt. Au plan individuel, cela suppose de reconnaître qu'on est toujours sur le chemin de sa liberté — de son humanité —, une liberté qu'on ne peut prévoir en toute rigueur (sinon dans le cadre de la précieuse abstraction juridico-politique constituant l'un des piliers de l'État de droit moderne). Au plan social, prendre en compte la dimension constitutive de la temporalité signifie reconnaître que nous sommes situés à l'intérieur d'une structure de transmission en vertu de laquelle il est important non seulement de garantir les conditions d'un « espace public », mais aussi d'une « durée publique », qui se révèle essentielle précisément pour garantir la qualité de l'espace public.

C'est seulement en reconnaissant l'ample généalogie de notre liberté et de notre humanité — liberté et humanité riches de présupposés — qu'il sera possible de revenir à la compréhension de la nature d'une autorité comme condition de la liberté et élan vers la liberté. Ainsi sera-t-il possible d'engager sa liberté, et de la protéger de la fragilisation à laquelle la soumet toute tentative visant à l'épargner, en obligeant à mettre continuellement et désespérément toute chose à l'épreuve, avec pour seul résultat

le sentiment que tout est fragile, dépourvu de valeur, insensé. La vie ne révèle son sens qu'à la condition de la choisir et de la vouloir.

Stefano BIANCU.
(Traduit de l'italien par Déborah Haddad.)